

福祉のキリスト教哲学序論

稲垣久和（東京基督教大学教授）

1. はじめに

福祉の基本はその「心」である。福祉の心とは「隣人を愛する」ことに尽きる。だからキリスト教の教えが健全に成熟していけば、必ずや福祉の実践に至る。戦前の日本の教会に福祉の実践が顕著に見られたのはその証しである。

隣人愛は一般倫理学の用語では利他主義（Altruism）と翻訳されよう。利他主義が人間にとって本来的なものか、それがどう社会生活に影響しているのか、これは社会福祉と倫理学の境界にある重要な問題である。

しかし、今日、福祉の実践は「心」と同時に「制度」の問題ともなっている。キリスト教社会福祉論を打ちたてようとするとき、「制度」論を扱えるキリスト教社会哲学が必要となってくる。では「制度」とは何か、なぜ「制度」がそんなに大きな問題となるのか。それは実に簡単なことである。一つの例を挙げよう。

今、私の目の前の机の片隅に、しわくちゃの一片の紙切れがある。縦7cm、横15cmの古ぼけた紙切れだ。すんでのところで紙くず箱に放り込みそうになった、もしそこに福沢諭吉の肖像画を認めなければ！「壹万円」と印刷されているではないか、これは日本銀行券（通し番号 VF833863B）なのだ！ 10000円札、その価値が私の心を捉え、私はそれを大切にポケットに保管した。一片の紙切れが（世界1＝自然的世界）、私の心を捉える（世界2＝精神的世界）、それは貨幣という経済価値を持ち（世界3＝

社会的世界), さらには教会への献金として意味を持つ (世界4 =スピリチュアルな世界)。

なぜ一片の紙切れが, くず箱に放り込まれるものとそうでないものに峻別されるのか。それは日本銀行という「制度」がその紙切れに「価値」を付与しているからである。銀行, 市場, 学校, 病院, 福祉施設, ……。これらの制度なくしてわれわれの社会生活は成り立たない。そして, 逆に, 価値が制度を生み出す。このようにして制度と価値は社会哲学の大きなテーマとなっていく。

筆者はすでに『宗教と公共哲学—生活世界のスピリチュアリティ』第3章第5節において, 福祉の概念の基本事項を扱った。本論稿はそこから発展してスピリチュアリティと制度の問題を扱う。福祉の構造改革以降, 介護保険制度の導入, 支援費制度の導入, と次々と制度化が進められる。その傾向をかんがみて, 福祉の問題に入る前の序論として制度論の展開が必要なのである。

2. 方法の問題

新約聖書でプニュウマ (霊) の形容として, 「風は思いのままに吹く, あなたはその音を聞いても, それがどこから来て, どこへ行くかを知らない。霊から生まれた者も皆そのとおりである」(ヨハネ3:8) という表現に出会うとき, 「スピリチュアリティ」について, 学問的方法よりもむしろ詩的方法の方がリアルに事柄をキャッチしうるのではないか, と思わざるをえない。

スピリチュアリティの議論には, その性格上「普遍性・抽象性よりも歴史性・具体性」が要求される。議論する人の具体的な人格が関わる。没人格を旨とする近代の学問論では, スピリチュアリティは非常に扱いにくい分野であり, 同時に制度化にもなじみにくい概念である。にもかかわらず, ここであえて, 学問的方法によって, また社会制度論との関係によってこれを扱わねばならない。その理由は, スピリチュアリティ

が「力」と結合した時に、すさまじい破壊力を発揮する危険性を筆者が自覚するからである。「力」とはかつてのオウム教団のように、無差別テロのようなものを正当化する場合も、戦争遂行の場合のような政治権力を支える民族精神（Volksgeist）の場合も、愛国心を高揚する市民宗教の場合もある。

しかしその逆にスピリチュアリティが、愛敵や怨親平等の心、非暴力の抵抗心といった高いモラルを人類に与えてきたのも現実なのであった。

今日、哲学はその分業化が著しく、科学のように細分化してしまった。科学哲学と社会哲学の両分野にはほとんど接点がない。

哲学の科学化、没人格化はウイーン学団の論理実証主義に始まる。ウイーン学団と問題意識を共有しつつも、その行き方に厳しい批判を投げかけたのがカール・ポパー（1902－1994）であった。彼は、この自然科学、社会科学の両分野を統一的に捕えうるような方法を探究した現代にまれな哲学者であった。ただ彼の科学哲学は、「反証可能性」の用語とともに日本でよく知られているにもかかわらず、その社会哲学は十分に知られていない。全体主義に抗する自由主義、というのが一応の彼の社会哲学へのラベル貼りであろうが、今日の公共哲学の視点から見ると、彼の自由主義はそれほど単純化できる類のものではない。ましてや宗教がそこに絡んでくれば複雑さの様相はさらに増す。

宗教についてポパーは体系的な叙述をしていないが、神学者カール・バルトへの言及があり、しかもそれがナチズムへの抵抗といったポパー自身の原体験と重ねあわされるときに⁽¹⁾、彼自身の宗教の持つ意味への理解は決して浅いものではなかった。

筆者はすでにポパーの三世界論の延長上に、フォーマルに世界4としてのスピリチュアルな世界を導入する实在論を提唱し、そこからの公共

(1) カール・ポパー『開かれた社会とその敵』第二部・小笠原誠・内田詔夫訳（未来社、1980年）252頁

哲学を発展させた。ただ、三世界論自身はポパー哲学の後期の科学哲学からの発展であって、彼が前期に展開した社会哲学との関係が必ずしもポパー研究の内部で十分に明らかではなかった。本論稿ではこのあたりのことを、今日の公共哲学の知見をもって再考してみる。ポパーの全体主義や自由主義といった政治哲学のテーマは別の機会に扱うことにして、ここでは彼の倫理学に的を絞り、それが彼の科学哲学後期の實在論的立場とどのように関係するか、という点を論じたい。

3. 政治哲学と倫理学

倫理学を主題にするにしても、一応はポパーの政治哲学に触れておかねばならない。ポパーによれば、プラトンの政治哲学は「正義」の問題を扱っているにもかかわらず、基本的に全体主義的国家のための政治哲学である。「正義」の意味が違うのである。今日のリベラルな政治哲学が意味する「正義」とは、ポパーによれば以下のようなものである²⁾。(1)市民生活上の義務、すなわち社会生活において必要とされる自由の制限が平等に配分されること。(2)法の前で市民を平等に扱うこと、ただし当然の条件として、(3)法は個々の市民、集団、階級などに対して厚遇も冷遇もしないこと、(4)裁判所が公平であること、(5)国家の成員であることによって市民が受けることのできる利益（義務ばかりでなく）を平等に分けること。

しかし、プラトンが「正義」で意味していることはおよそこの反対で、それはむしろ特権階級の原則のことである。簡潔に言えば「支配者が支配し、労働者が労働し、また奴隷が奴隷として働く場合に、国家は正義である」。このような正義観はむしろ当時としては当たり前のことだったのではないか、という問いを出すことも可能であろうが、答えは明らかに「否」である。プラトンの『ゴルギアス』等の作品から検証できるこ

(2) 同書、第一部、第6章「全体主義での正義」99頁

とは、プラトンの当時にも正義を「平等」として捉える説は確立していたのであったが、彼はこれを意図的に葬り去ろうとした。今日の人道主義からの正義論とは(a)生まれつきの(natural)特権を排除する提案、(b)個人主義という一般原則、(c)市民の自由を保護することが国家の任務であり目的であるべきだという原則。プラトンの正義論はこの正反対なのである。以下、簡単に見てみよう。

(a) 生まれつきの特権

プラトンは守護者、補助者、労働者といった、生まれながらの三階級を規定した上で、知恵が守護者に固有の徳であり、勇気が補助者に固有の徳であることを発見した後に、節制は労働者に固有の徳にすぎないことを述べる。ただしそれを「ソクラテス」が「発見する」という巧妙さの中で示している。そして節制が「自分の持ち場に満足すること」であれば、残る第四の徳としての正義は、単に「自分の持ち場を守ること」にはかならないとの強弁を弄する。

(この論理展開は、まさに日本思想において江戸時代の儒教がたどった変質と似ているのではないか。つまり、本来備わっていた儒教の革命性が削がれて、「大義名分論」という支配の論理になってしまった現実とよく似ているのではないか、と思われるのである。)

(b) 個人主義の問題

まずここで用語の整理が必要であろう。ポパーにおいて

- ・個人主義は集団主義に対立する言葉
- ・利己主義(egoism, selfishness)は利他主義(altruism)に対立する言葉

という意味を持つ。だからポパーにとっては、個人主義者は利己主義であるわけではなく、個人主義者が利他主義であることもあり、集団主義者が利己主義であることもありうる。しかしプラトンや多くのプラトン主義者は、利他主義的個人主義は存在しないとし、すべての利他主義を集団主義と結びつけ、個人主義を利己主義と同一視するのである。しか

しポパーは言う⁽³⁾。

この個人主義は、利他主義と結合された形で、われわれの西洋文明の土台となった。それはキリスト教の中心教義であり（聖書は「汝の隣人を愛せ」と言うのであって、「汝の部族を愛せ」と言うのではない）、またわれわれの文明の中から生まれわれわれの文明を刺激してきたあらゆる倫理説の中核である。それはまた、例えばカントの中心的な実践的教説でもある（「個人を常に目的として認め、汝の目的のための単なる手段として取り扱うな」）。人類の道徳的發展においてこれほど強力であった思想は他にない。

彼はまたこのプラトンの考えが、プラトン自身の二元論的哲学に深く根ざしていたという。プラトンは変化する個別的経験、可感的事物から成る変化する世界の多様性を嫌い個人と自由とを嫌い、固定した永遠不変のイデアの世界こそ本質と考えたのだ。「この態度は反人道主義的で反キリスト教的であったが、一貫して理想化され、人道的、非自己中心的、利他的、キリスト教的なものとして解釈されてきた」⁽⁴⁾。

(c) 国家の任務

プラトンは国家の安定を維持し強化することが、個人の任務であり目的であるべきだとする。これを批判してポパーは、国家の役割を「他の市民に害を与えない限りでの個人の自由の保護」であり、それを「保護主義」と呼んでいる。ただこれは経済上の保護主義ではなく、あくまでも政治上の自由主義である。ポパーはこの章を次の言葉で結んでいる。「階級特権は国家の安定を支えるために必要だとプラトンは主張した。それゆえ、特権は正義の本質を構成するものである。この主張は究極のと

(3) 同書、第一部、111頁

(4) 同書、第一部、112頁

ころ、正義は国家の力、健康、安定のために役立つという議論に基づいている。この議論は、正義とは自分の国家ないし階級ないし党派の力のために役立つものだという現代の全体主義の定義にあまりにも酷似している議論である」⁽⁵⁾。

さて、以下でわれわれが問題にしたいのは、上の(b)に関連した倫理的問題である。ポパーの政治哲学が、方法論的個人主義に基づいて入ることはよく知られている。その個人の自由と法の前の平等が優先する彼の自由主義は、啓蒙主義以来の人道主義の形態を取るが、それにもかかわらず、功利主義の「最大多数の最大幸福」を退け、カントの道德哲学を継承している。ポパーはプラトン流の正義論は拒否するのであるが、今日のジョン・ロールズ流の正義論であればこれを受け容れたことであろう。とは言え、ロールズの「無知のヴェール」からの社会契約論に代わる原理として、ポパーにおいては「利他主義」と「ピースミール社会学」が採用されており、これをもって平等な社会の形成が目指されている。もう一度ポパーの次の言葉に注意して欲しい。

この個人主義は、利他主義と結合された形で、われわれの西洋文明の土台となった。それはキリスト教の中心教義である（聖書は「汝の隣人を愛せ」と言うのであって、「汝の部族を愛せ」と言うのではない）。

ポパーは西洋文明の土台の一つがキリスト教であることを認めている。そのことは、次の引用からも明らかである。「われわれのヨーロッパ文明は、その合理主義、その合理的な人種統一や開かれた社会への信仰、および特にその科学的見地を、古代のソクラテスのキリスト教徒的な、万

(5) 同書、第一部、125頁

人の友愛や知的廉直性や知的責任への信念に負っている」⁽⁶⁾。

ただ、彼のキリスト教理解には二面性があることに注意すべきである。彼にとって、ポンテオ・ピラトのもとに迫害されたキリスト教が真実のキリスト教なのであって⁽⁷⁾、その後、ローマ帝国の国教となって体制化、制度化していったキリスト教には厳しい批判を投げかけるのである。この体制化、制度化がプラトンの全体主義の一翼を担い、民族の歴史的啓示に神の意志を見る、といったヘーゲルの歴史信仰（＝まぎれもなく反キリスト教的なもの）を生み出してしまったのである⁽⁸⁾。次の引用を見よ⁽⁹⁾。

キリスト教の説教の成功史が神の意志を啓示するという主張をする人々は、次のように自問すべきである。すなわち、この成功は本当にキリスト教精神の成功であったのか、そしてこの精神は、教会が勝ち誇っていた時代よりは、迫害されていた時代に勝利したのではなかったか、と。殉教者の教会と、異端尋問の勝利に満ちた教会とでは、どちらがこの精神を純粋に体现したのか。

カール・バルトへの引用はこの文脈においてなされているのである⁽¹⁰⁾。

国家権力と一体化したキリスト教には批判的ではあるが、だからといってポパーはトレルチ流の自由教会やゼクテを賞賛するわけではない。それは彼が必ずしもトレルチを知らなかったということではない。むしろよく知っていたのであるが、ただ、その歴史主義（Historismus）の学

(6) 同書、第二部、224頁

(7) 同書、第二部、253頁

(8) 同書、第二部、224頁

(9) 同書、第二部、253頁

(10) 同書、第二部、252頁

派一般に対して批判を投げかけているのである（彼は Historismus = historicism と区別した彼自身の造語 historicism を本のタイトルに選んでいるのだが）⁽¹¹⁾。ポパーはこの体制化、制度化の問題を神学的に解決しようとはせず、むしろ方法論的個人主義という政治哲学的手法で解決しようとするのである。そしてまたこの点こそが、筆者が単なる政治哲学ではなく公共哲学の視点をもってポパーを評価していく必要性を感じるところなのである。

4. 利他主義と制度化

われわれが問題を解くヒントは、彼の利他主義の考え方にある。利他主義は、近年、倫理学のみならず生物学、法哲学、神学をも含んで多くの人々の関心を惹きつつあるテーマである⁽¹²⁾。この利他主義は、ポパー自身の「聖書は『汝の隣人を愛せ』と言うのであって、『汝の部族を愛せ』と言うのではない」という言い回しから明らかなように、あくまでも集団倫理ではなく個人倫理として解釈されている。しかしこれをもって彼がバラバラな個人が社会の元である、ということを意図しているのではないことに注意する必要がある。原子論的個人主義、ないしは個人の心理に社会的現実を還元していくという心理主義的発想はむしろ彼の批判の対象ですらある（J・S・ミルの心理主義への批判⁽¹³⁾）。

心理的な性向だけでは進歩を説明するのに十分ではない、ということである。したがって第二に、われわれは心理的性向の理論をより優れた何ものかでおき代えなければならない。すなわちわたしは、その

(11) カール・ポパー『歴史主義の貧困』*The Poverty of Historicism*, 久野収・市井三郎訳（中央公論社、1961年）の訳者あとがき参照。

(12) S. G. Post, L. G. Underwood, J. P. Schloss and W. B. Hurlbut, *Altruism and Altruistic Love*, Oxford University Press, 2004 など参照

(13) カール・ポパー『歴史主義の貧困』232頁

何ものかとして、進歩の諸条件を制度的に（そして工学的に）分析することを提案する。

ここから科学の進歩には、言語、印刷技術、出版、流通システム、学会といった社会制度が不可欠であり、後年に「世界3」として分類されていくポパーの实在論の発想がすでに登場している。心理主義に陥っていた当時の知識社会学を批判しつつ次のようにも述べる⁽¹⁴⁾。

「知識社会学」が見落としているのは、まさに知識の社会学 — 科学の社会的もしくは公共的性格なのだ。つまり個々の科学者に精神的な規律を課し、また科学の客観性を保持させ、新しい着想を批判的に検討するという科学の伝統を保持させるものが、科学とその諸制度がもつ公共的性格にあるという事実を、「知識社会学」は見落としているのである。

「科学とその諸制度がもつ公共的性格」は彼の「ピースミール社会工学」を用いつつ、一挙にはなく、暫時的に社会改革へと役立たせていける、というのである。全体主義国家は科学を悪用しうるが、衆人監視の民主主義はそれを善用しうるというわけだ。

しかし筆者はここで二つの問題を提起したい。第一に、彼の利他主義がもつ個人倫理の宗教的性格であり、第二は、ピースミール社会工学の担い手は国家なのか、個人なのか、という問題である。いずれも彼の「方法論的個人主義」への疑問である。

ポパーは政治的には確かに自由主義者の系列に属するのであり、「個人」の自由・平等の尊重の上に社会の制度設計を図ろうとする。しかし、そうであるならば、倫理的に「利他主義」を採用するというのはやや不

(14) 同書、234頁

整合ではないか。もし利他主義を採用するのであれば、これが自由主義の持つ「利己（自己）利益の追求」の倫理観とどのような整合性を持っているかを論じるべきであるが、それをしていない。「自己利益の追求」と「利他主義」とはおおよそ反対の概念だからだ。「自己利益の追求」がマクロには「最大多数の最大幸福」につながる、というのは近代自由主義、そして倫理的には功利主義のよく知られたテーゼであるが、ポパーはむしろそれには「悲惨の最小化」をもって反対しているのである。「利他主義」の倫理観の採用は、彼の人間中心主義からきているのだが、それは、ある場合には、自己犠牲という強い宗教的倫理観に支えられなければ、おおよそ保持不可能な倫理観ではないだろうか。たとえば、キリスト教的「利他主義」は「汝の隣人を愛せ」という教えにとどまらず、「汝の敵をも愛せ」というところまでいくのであるから、その意味をも考慮すべきである。「汝の敵をも愛せ」はもはや信仰の問題であって倫理学として定式化することは不可能だ、とでも言うのであろうか。もしそう言うのであれば、筆者はここにポパー流自由主義の倫理学の限界を見る。もし「信仰」を倫理学の課題として認知的に扱うことができないのであれば、それは今日に通用する倫理学ではない⁽¹⁵⁾。今日、グローバルな宗教的信仰の活性化が見られ、それが国際政治にも多大な影響を及ぼしていることは誰の眼にも明らかであるからだ。

ここで筆者が学問的方法として提起したいのが、創発的解釈学という概念である。今、その詳細を展開することはできないが、一口で言うならば、まず行為者（エージェント）が、世界を意味として把握し、その

(15) 注意したいのは、ポパーが「信仰」を認知的に扱っている箇所もあるということである。たとえば「科学と信仰が対立するのではなく、信仰と信仰が対立する」というような以下の表現。「私の見るところ、十九世紀における科学と宗教の闘争は克服されている。『無批判的』合理主義は整合的ではないから、問題は知識と信仰との間での選択ではありえず、二種類の信仰の間での選択でありうるにすぎない。したがって、どちらが正しい信仰でありどちらが誤った信仰であるのか、というのが新たな問題である。」『開かれた社会とその敵』第二部、226頁

次に世界へのコミットメントと参与を実践していく、そのことを促す解釈学的概念である⁽¹⁶⁾。実はここで倫理的世界（ポパーのいう世界3）から、さらに新たに、スピリチュアルな世界（世界4）への創発（emergence）が、相互主観的な学問的方法論の中で展開される。ポパーは世界1, 2, 3をリアルと見なす三世界論により、自然科学と社会科学の方法の連続と不連続を批判的合理主義によって定式化しようとした。しかし、ポパー以後に、「合理主義」の意味に関する哲学的議論は、一方で解釈学的アプローチへ、他方で批判的实在論へと発展している。筆者の場合には、これらに類似の発想を創発的解釈学と命名している。そして、（ポパーも強調する）還元主義否定が、「創発」という概念によって新たな「スピリチュアルな意味の次元」をリアリズム（实在論）として開示するのである。つまり修正四世界論の提起である⁽¹⁷⁾。

スピリチュアルな世界（世界4）は倫理的世界（世界3）に還元できない。還元できないのではあるが、世界3とは相即関係にあり、それゆえにスピリチュアリティの倫理的実質は問えるのである。つまり、筆者の主張する創発的解釈学は旧オウム真理教団のようなスピリチュアリティに対しては、その社会的な倫理行為のゆえに拒否できる規範性を持っている。また国家的な「力」と結び付き、愛国心を高揚する手段としての市民宗教をも批判できる規範性を備えている⁽¹⁸⁾。スピリチュアリティであれば何でも受け容れる、ということではないのである。世界3の規範法則の存在が、世界4の取捨選択を可能にする。

世界4はわれわれの社会（世界3）と精神（世界2）と自然（世界1）のすべてに関わる。しかし「制度化」の問題はスピリチュアルな世界の問題ではなく、主として世界3の問題なのである。そこで第二の「個人」

(16) 拙著『宗教と公共哲学』（東京大学出版会、2004年）58頁

(17) 同書、72頁

(18) 同書、189頁

と「国家」の問題に入る前に、「制度化」の意味をポパーの『開かれた社会とその敵』第5章「自然と規約」第四節⁽¹⁹⁾から整理しておきたい。

社会生活には規範法則と社会学法則とがある。社会学法則とは、国際貿易論や景気循環論などの社会制度の機能と関係したもので、その役割は機械工学においてテコの原理が果たす役割に対応する。制度とはテコと同様に、われわれが筋肉の力をを超えることをやろうとする場合に必要となるものだ。ここで機械と制度の類比を記してみよう。機械と同様に、制度はわれわれの力を善のためにも悪のためにも増大させる。制度を全く自動的に働くように作り上げることはできないのだから、機械と同様に、制度はその働きの筋道を理解し、なにかんずく、それぞれの機械が、そのために利用されたり誤用されたりしうる様々な目的を理解する人による知性的な監視を必要とする。さらに、それを建設するには、制度によって達成できるものに制限を与える社会的規則性についての何ほどかの知識が必要である。だが基本的には、制度は常にある規範の遵守を確立することによって作られるのであり、一定の目標を念頭において設計されるのである。このことは特に意識的に作られた制度についてあてはまる。だが、人間行動の計画外の結果として生じてくる諸制度でさえも、何らかの種類の意図的な行動の間接的な結果なのであり、またその働きは規範の遵守ということに大きく依存するのである。制度の中では規範法則（法制度）と社会学法則がきめ細かに織り合わされており、それゆえこれら二つのものを識別できなければ制度の働きを理解することは不可能である。

以上のように語るポパーだが、どうも彼自身は、「規範法則は人間が設計するが、社会学法則は自然法則のように人間本性の法則による」と考えているふしがある。しかしこれは筆者には受け入れがたい考えだ。筆者はこれら諸法則を、自然法則から社会法則へと、「創発」の度合いの違

(19) カール・ポパー『開かれた社会とその敵』第一部、79頁以下

いから、特に自然から社会の間に生じる〈人格〉の創発から出てくる複雑性の増大の方向性で捉えているからである⁽²⁰⁾。ポパーはこの時点でまだ「複雑さ」の意味を理解しておらず「創発」の発想がなく、諸法則の捉え方が両義的であいまいである。ただし今日では新制度派経済学でも、方法論的個人主義の立場に立ちつつも、「制度は人間行為の結果として発生してくるが、『人間のデザインによるものではない』」ことを強調する研究者もいることに注意したい⁽²¹⁾。「限定された合理性」のもとに人間の設計には限界があることを承認しているのである。

以上のことを念頭に入れて、次に第二の問題、つまり「個人」と「国家」の関係について見てみたい。

利他主義の倫理観を近代国民国家が採用しないのは自明であるが（そもそも国家が倫理を課してくることの危険性は議論の余地なく明白である！）、しかし、だからといって、ポパーのように利他主義を個人倫理に限定する、というのはいかなるものであろうか。「個人」と「国家」の両極端の発想しか持ち合わせていない政治哲学は、いつもここが問題になるのである。ポパーの場合も例外ではない。これは彼の *private* と *public* という言葉のあいまいな使い方とも関連する。

ただ、ポパーの倫理学には *public* と *private* の明確な区別がない、と指摘する評者がいるが⁽²²⁾、これは明らかに正しくない。彼はこの区別をしている⁽²³⁾。ピースミール社会工学を採用しつつこの区別をしているし、

(20) 拙著『宗教と公共哲学』73頁

(21) 丹沢安治「制度と進化論的アプローチ」進化経済学会・塩沢由典編『方法としての進化』（シュプリンガー・フェアラーク東京、2000年）91頁。また制度と道具の類比については尾近裕幸「進化経済学へのハイエクの遺産」参照（同書128頁）。ただし編者の塩沢は方法論的個人主義でも方法論的全体主義でもない複雑系経済学のミクロ・マクロ・ループを提唱している。そうではあるが、制度の問題については未解決である。塩沢由典『複雑さの帰結』（NTT出版、1997年）139頁

(22) I. Jarvie and S. Pralong (Eds.), *Popper's Open Society, After 50 years*, London, Routledge, 1999, p. 135

(23) カール・ポパー『歴史主義の貧困』103頁

それに比して、ユートピア的社会工学はこの区別を無視してすべてを public (=国家) で覆う、という適切な指摘もしている⁽²⁴⁾。また

ピースミール社会工学者あるいは技術者は、次のことを了承している。すなわち色々な社会制度のうち少数のものだけが、意識的に設計されたにすぎず、それに反しておびただしい大多数の制度は、人間行動の設計されない結果としてただ単に、「成長」してきた、ということだ⁽²⁵⁾。

という表現には今日の公共哲学の発想すら芽生えている。にもかかわらず、ポパーがかかえる両義的問題が同時にここに明らかになっている。つまりこの「成長」を、意識的に「自生的な中間集団の成長」という市民社会形成の原理的なものとして定式化できていないところである。「成長」は有機体の特徴で「機械」との類比がもはや効いていないことに注意すべきだ。さらには、機械を扱う工学という言葉から派生した「社会工学」という響きからも明らかのように、市民社会総体の機械論的取り扱い方⁽²⁶⁾も問題をはらんでいる。さらに、はるか遠いユートピア的青写真を夢見るプラトンの全体論に反対して、「悪の抑制」として社会制度を見る、という貴重な見解をも開陳しているのであるが、この点で市民社会と国家との区別が明瞭でない。以下のごとくである⁽²⁷⁾。

そのピースミール的方法がとりわけ使えるのは、(全体論者がするよう)にある至高善を求めそのために闘うということよりはむしろ、社

(24) 同書, 107頁

(25) 同書, 104頁

(26) 同書, 104頁。「要するように有機体としてよりはむしろ機械として、制度を考えるのである」。

(27) 同書, 142頁。『開かれた社会とその敵』第一部, 158頁

会のもっとも大きく、もっとも緊急の悪弊を探し、それと闘うためなのである。しかし明確な悪、すなわち不正義や搾取の具体的な諸形態、また貧困や失業のような避けうる苦難などに対する組織的な闘いは、社会のはるか遠い理想の青写真を実現しようとする試みとは、きわめて異なったことなのだ。

ピースミール的方法が力を発揮するのは、市民が自生的に形成する有機的な諸中間集団（NGO、NPO）であって、むしろ国民国家の方は「悪の抑制」という古典的な「権力装置」の側面と同時に、今日では「福祉装置」としての機能を果たさなければならないことが明らかになってきている⁽²⁸⁾。ポパーの社会哲学はこの点の展開が十分ではない。ここまで思索を推し進めえたにもかかわらず、ポパーが社会哲学的に public = 国家という図式にとどまってしまう、国家と区別される市民社会としての「生のニードに応じた諸中間集団の公共性」「対話と友愛に基づいた自生的秩序」を十分に展開していないのは、彼の自由主義思想が持つ時代的限界である。批判的合理主義を貫くあまり、「自己—他者」関係の基底をなすコミットメントと参与の発想が欠如しているのである。

今日、ポパーの問題意識を継承する者は、この点を克服し、アプローチをより解釈学的なものへと転換していかなければならない。それは「自己」の中身をスピリチュアリティとの関係で真摯に問うことを意味しているのである。

5. 結論

はじめに提起された問題は、福祉のキリスト教哲学の序論として「スピリチュアリティと『制度化』とはいかなる関係にあるのか」であった。創発的解釈学を通して一つの答えを得た。それは制度化のレベルが「創

(28) 拙著『宗教と公共哲学』198頁以下

発」の度合いによって異なるということである。スピリチュアリテイはあらゆる領域にかかわる。そしてスピリチュアリテイが人格的なものであれば、要求される制度化はゆるい形の有機的制度化となるが、非人格的なものになればなるほど機械との類比が増し制度化は強くなる。国家はその制度化の最も強い形である。これが宗教団体と重なったときに、問題はとてつもなく大きなものになる（「教会と国家の分離」の必要性）。

問題は公（＝国家）と私（＝家族）の〈間〉の市民的公共性に基づいた社会をいかに形成するかである。ここで阿部志郎が『福祉の哲学』の中でボランティア論との関係で述べている次の言葉は傾聴に値する⁽²⁹⁾。

社会関係を、人間－家族－コミュニティ－国家と分類すれば、人間と地域社会を重視したヨーロッパに対して、日本は家族と国家を重視した。コミュニティとは、国家と家族の中間にあり、そこにおいて「公」と「私」が参加し、結びつき、新しい共同社会を形成する場を指す。

ここで「家族と国家の中間にある」領域をコミュニティと表現しているが、これは、今日、公共哲学がいうところの市民的「公共性」が問題にしている領域と同等である。2004年度の「国民生活白書」もこれを次のように表現している⁽³⁰⁾。

これまで国や地方公共団体といった「官」がつくりあげてきた単一の「公共」に対して、（上記の）福祉やまちづくりなどにおける特定の問題に関心を持ち目的を共有するような状況は新しい形の「公共」と言えるのではないか。……そして「官」が定型的に提供するサービスを住民が

(29) 阿部志郎『福祉の哲学』（誠信書房、1997年）87頁

(30) 平成16年度版「国民生活白書」説明資料（内閣府、平成16年5月）21頁

所与のものとしてそれぞれ受け取る場合と異なり、いくつもの「公共」を創り出す活動は、地域の中での人と人のつながりを生み、地域内で人・物・情報のネットワークを広め、ひいては地域の活力を高めることにつながるであろう。

「官＝公」という強い制度に対する「公共」というゆるい形のネットワーク的な有機的制度の必要性である。

キリスト教会に関しては、筆者は「制度としての教会」と「有機体としての教会」を区別する⁽³¹⁾。「有機体としての教会」ではキリスト教のスピリチュアリティがキリスト者のかかわるあらゆる生の領域にまたがるが、その制度化の度合いはきわめてゆるいものである（人は「キリストの体」と「成長」との類比を思い浮べるであろうーエペソ書2:21）。これが公共世界においてキリスト者の生み出すさまざまなボランティア活動の基調となり、NGO、NPO などとの連携をはかる媒体となる。「制度としての教会」はこれを背後から援助していくことによって、その適切な役割と責任を果たすべきではないだろうか。

(31) 拙著『公共の哲学の構築をめざして』（教文館、2001年）76頁